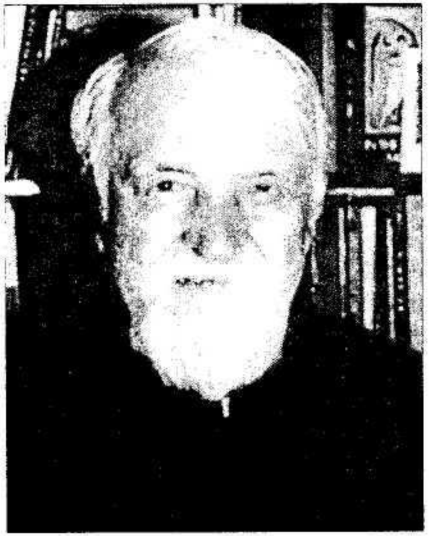


Preot Dumitru Stăniloae

Preot Dumitru Stăniloae

Sensul ascezei monahale

Cu binecuvântarea înalt Prea Sfințitului
ANDREI
Arhiepiscop Alba Iuliei

REÎNTREGIREA
ALBA IULIA - 2005

Coperta 1 - Părintele Paisie Olaru de la Sihla

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STĂNILOAE, DUMITRU
Sensul ascezei monahale / Dumitru Stăniloae.-
Alba Iulia: Reîntregirea, 2005
Bibliogr.
Index
ISBN 973-7879-17-1

Sensul ascezei monahale

Câte lucruri sunt atât de puțin înțelese ca asceza monahală?! Mai înțelege lumea ca cineva să se consacre exclusiv lui Dumnezeu îmbrățișând starea monahală? Dar nu înțelege și motivul pentru care cel astfel consacrat n-ar da trupului toate câte le cere și câte i le oferă lumea, pentru ca spiritul său să se poată îndeletnici nesupărat cu studiul, cu meditația, cu misiunea de propovăduire sau de alinare a nevoilor sociale.

De aceea am socotit că e nimerit să scrutăm puțin sensul ascezei monahale, convinși că în el găsim și necesitatea ei.

De la început vom formula o definiție a monahului, care se pierde adeseori din vedere în încercările de definire a lui și în lumina căreia asceza primește un relief de absolută necesitate.

Monahul este luptătorul cel mai hotărât în slujba Duhului, este cavalerul eminent al spiritului. Se recomandă această luptă și la alte categorii de oameni, ca luptători ai spiritului, cum sunt poeții, muzicienii, filozofii. Și într-o mă-

sură oarecare sunt și aceștia monahi. Dar ei se mulțumesc să ridice pentru contemplația spectatoare colțuri din marea cortină ce acoperă lumea infinită a spiritului, dar nu se angajează nici ei și nu reușesc să angajeze nici pe alții, nu reușesc să se rupă de această lume și să trăiască numai în aceea de dincolo, absorbindu-o în ei înșiși, sau ridicându-se în ea, care se oferă pe ei înșiși cu voia ca să fie scriși - cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul - cu condeiul Duhului.[1]

Militanții radicali, militanții care angajează însăși viața lor în luptă pentru acea lume sălășluită în ei, sunt monahii.

Dar pentru a deveni vase ale acestei lumi, ei trebuie să se golească de tot ce au de la această lume.

Și ei năzuiesc la aceasta nu pentru că ar fi, în principiu, împotriva creațiunii ca zidire a lui Dumnezeu, ci pentru că nu vor să o aibă pe aceasta detașată de ordinea spiritului coborâtă din ea, și deci, infectată de otrava păcatului, îngustată în margini de întuneric, ci vreau s-o recucerească în Duh, s-o privească și s-o înțeleagă

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie,* trad, pr. prof dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, București, 1994, p. 255.

din perspectiva înaltă a lumii duhovnicești. La început, omul e lipit de suprafața opacă a lumii. Pentru ca acest strat să devină străveziu, pentru ca să vadă lumea în adâncurile ei minunate, trebuie să se dezlipească la început de tot ce vede în ea.

S-a spus că viața duhovnicească se realizează la frontierele dintre adâncurile omului și realitatea lumească, mai bine zis că ea se trezește printr-o continuă săltare a omului dincolo de psihicul său natural. Ea e contactul cu transcedența divină sau trăirea reală a transcedenței. Omul trebuie să se ridice la frontiera de sus a vieții sale naturale, sau dincolo de aceasta frontieră, pentru a intra în lumea Duhului.

Monahul ca om al Duhului, e așadar omul ce se transcende necontenit, ce se lansează deasupra graniței sale omenești, ce trăiește în contact real cu transcedența divină. Dar precizăm că transcedența divină, în contact cu care se realizează viața duhovnicească, nu trebuie căutată în direcția infra-umanului, ci deasupra lui.

Prelungirile infraumanului se înfundă tot mai mult în imanență, în imanența inferioară a

animalității, sau a animalității demonice. Numai prelungirile superioare ale umanului, prelungirile ascendente ale caracterului personal și rațional duc spre transcendența adevărată, spre ordinea Duhului, spre Dumnezeu. Dar faptul că viața duhovnicească se găsește pe linia acelor prelungiri ascendente, pe linia înțelegerii limpezi și a libertății, ridicarea la ea cere bărbăție. Regiunea în care poți ajunge fără desfășurare de bărbăție și de rațiune, regiunea în care mai degrabă cazi, decât te ridici prin eforturi grele, nu poate fi o regiune a spiritului.

Astfel, monahul e nu numai un cavaler al Duhului, ci și un bărbat al tăriei, un chip al bărbăției. Bărbăția i se cere pentru că orice suiș spre o formă superioară de existență necesită o desfășurare de putere. Dar bărbăția i se cere și pentru că el nu rămâne în suișul lui înlăuntrul posibilităților umane, ci transcede aceste posibilități, se rupe de tot ce e uman, săltându-se dincolo de ele. Monahul are de realizat o detașare completă de tot conținutul uman al existenței și dacă chiar și numai detașarea de forma inferioară a existenței umane pentru o formă mai înaltă, dar umană, cere o desfășurare de forță.

Ce forță nu trebuie să ceară o detașare completă de uman? Avem deci acest paradox: monahul renunță la viață, nu prin manifestarea unei tării cu mult superioară acesteia pe care o cere viața umană obișnuită.

Dar tăria sau bărbăția monahului vine mai ales din legăturile cu lumea Duhului, pe care le are din însăși clipa în care a pornit spre ea. Căci puterea ce o dă lumea superioară a Duhului, sau Hristos, este mai mare decât orice putere ce o poate da viața naturală.

Așadar, două trăsături caracterizează existența monahului. Ea se desfășoară sub semnul bărbăției și se transcende necontenit pentru a intra în mod real în regiunea Duhului. Sunt două trăsături complementare. Monahul e bărbatul tăriei, pentru că e pelerinul transcendenței spirituale.

Dar asceza e tocmai expresia concretă a acestei bărbații și tensiuni spre transcendentă. De aceea, monahul care a renunțat la asceză, a renunțat la tărie și la misiunea sa de căutător al Duhului, s-a împăcat cu gândul de a rămâne un cetățean al lumii de jos nemaiavând decât haina de monah.

S-ar părea că accentuarea trăsăturii de bărbăţie în existenta monahului, contrazice ideea articulată, mai ales în ultime vreme, că monahul realizează în sine androginul, adică uneşte înlăuntrul său bărbăţia cu feminitatea, cu omenitatea integrală. Aparenta contrazicere între aceste idei se poate împăca însă, afirmând că androginul spiritual ce stă la capătul ascezei monahale este un produs al bărbăţiei, sau mai lesne spus, pe planul spiritului nu bărbătescul se naşte din femeiesc ci viceversa. Dacă e justă considerarea Duhului Sfânt ca principiu feminin, idee reluată recent de un Marejkovschi şi S. Bulgakov, atunci în însăşi Sfânta Treime avem modul acestei proveniențe a femeiescului din bărbătesc, fapt intuit şi de înțelepciunea greacă şi exprimată prin mitul naşterii zeiței Pallas Athena din fruntea lui Zeus.

Virtuţile spre a căror dobândire năzuiesc monahii sunt femei[2], spune Sf. Maxim Mărturisitorul cu atât mai mult iubirea, în care se întâlnesc şi culminează virtuţile, e tot ce poate fi mai caracteristic pentru feminitate.

[2] „Prin femei a înțeles virtuțile al căror sfârşit este iubirea", Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scolia 3, întrebarea 54, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 255.

Dar femeiescul virtuţilor, şi deci al iubirii, este rezultatul expresiei lui „vir", a puterii bărbăteşti.

Feminitatea sau dulceaţa spirituală (toi *Sf. Maxim Mărturisitorul spune că virtuțile sunt femei*[3] *pentru plăcerea duhovnicească pe care o procură)* pe care o dobândeşte monahul la capătul strădaniei sale bărbăteşti, este de altă natură decât feminitatea biotică din lumea noastră, aşa cum simţirea spirituală la care ajunge la capătul unui drum raţional este alta decât afectivitatea psihică din care s-a desprins.

Dar să stăruim ceva mai în concret asupra acestor două trăsături ale ascezei monahale; bărbăţie şi tensiune spre transcendenţă, adică spre Duh.

Asceza nu e omorârea vieţii din noi, ci o omorâre a slăbiciunii, un drum spre viaţă.

[3] „Femei a numit el virtuțile îndumnezeitoare, din care se naşte în oameni iubirea, care îi uneşte cu Dumnezeu şi întreolaltă. Aceasta răpeşte sufletul tuturor, celor supuşi naşterii şi stricăciunii, ca şi al fiinţelor spirituale care sunt mai presus de acestea, şi îl împleteşte cu Dumnezeu însuşi într-o unire drăgăstoasă, atât cât este cu putinţă firii omeneşti, înfăptuind în chip unic căsătoria dumnezeiască şi neprihănită", Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 246.

Asceza e omorârea morții din noi, ca să se elibereze firea de robia ei. După acesta[4] sunt două morți. Cea dintâi e produsă de păcat și e moartea firii, cea de a doua e moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produsă de el. Dar precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme[5] vreme îndelungată la temelia firii, așa și moartea morții sau a păcatului, nu e numai ceva de un moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme îndelungată prin mortificarea ascetică. Asceza e deci eliminarea treptată a otrăvii, care duce firea la descompunere, la corupție. Cu alte cuvinte, e o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci o fortificare a firii.

[4] „Căci Sfinții, care au străbătut calea vieții de aici trecând prin multe pătimiri, pe care le-au purtat cu bărbăție pentru adevăr și dreptate, au eliberat firea din ei de moartea ca osândă pentru păcat, și arma morții, care slujea spre nimicirea firii, au folosit-o spre nimicirea păcatului, după pilda căpeteniei mântuirii lor, Iisus. Fiindcă daca păcatul se slujea de moarte ca de-o armă pentru nimicirea firii în cei ce săvârșeau păcatul asemenea lui Adam, cu atât mai mult se va sluji firea de moarte, ca de-o armă spre nimicirea păcatului, în cei ce săvârșesc dreptatea prin credință", Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, întrebarea 61, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, București, 1994, p. 344.

[5] *„Moartea* Domnului nu însemna o omorâre a vieții, ci a viermelui care rodea sâmburele adevărat al vieții", pr. prof. dr. D. Stăniloae, nota 481, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 497.

Asceza e o mortificare de viață făcătoare[6] (ζωοποιος νέκρωσις), cum spune Sf. Simion Noul Teolog. *Ea e omorârea treptată a păcatului și a tuturor tendințelor spre el.* în opinia curentă cuvântul „asceză" este asociat unui sens negativ. Asceza ar fi pe toată linia reținere, înfrânare, strădanie negativă. Această părere se explică prin faptul că tendințele păcătoase ale firii, obișnuințele care duc spre moartea ei, au ajuns să fie considerate ca latură pozitivă a vieții. în fond strădania în asceză, în aparență negativă, înfruntă elementul negativ din firea noastră, urmărind, prin opoziția permanentă ce i-o face, eliminarea lui.

în realitate, asceza are un rol pozitiv. Ea urmărește fortificarea firii și eliberarea ei de viermele păcatului, care o roade, care promovează corupția ei, căci *„din ceas în ceas noi ne tot coacem și apoi din ceas în ceas ne tot putrezim",* cum zice Shakespeare.

Asceza sădește în locul patimilor virtuțile, care presupun o fire cu adevărat întărită.

[6] Pr. prof dr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă,* Ed. Deisis, Alba Iulia 1993, p. 10.

Slăbiciunea firii se arată, după Sfinții Părinți, din lipsa ei de fermitate, în nestatornicia ei. Iar aceasta nestatornicie o vădește ușurința cu care e atrasă de plăcere și e împinsă de durere. Ea n-are forța să stea dreaptă în fața acestora, ci ajunge de o vibrabilitate foarte puțin bărbătească, ca o trestie bătută de vânt. Voința și judecata ei dreaptă din elementele esențiale ale firii își pierd orice fertilitate. Firea ajunge ca o minge în mâna patimilor, purtată încoace și încolo de toate împrejurările, de toate impresiile. A ajuns la o slăbiciune spirituală, care poartă toate semnele stricăciunii, ea nu trădează nicidecum o incoruptibilitate care să-i asigure eternitatea.

Dar omorârea acestor slăbiciuni de moarte, strecurate în fire (fortificarea firii prin asceză) a devenit posibilă deabia prin mortificarea și moartea de viață făcătoare a lui Iisus Hristos. Puterea divinității Lui i-au ajutat să biruie iubirea de plăcere și frica de moarte a firii omenești, s-o facă așadar fermă. Iar legătura trainică, în care se află potențial firea din orice ipostas omenesc cu firea omenească din ipostasul Lui divino-omenesc, devenind printr-o credin-

ță vie lucrătoare o legătură tot mai vie efectivă, face ca forța redobândită de firea Lui omenească să se comunice și firii celorlalți oameni.

Eforturile ascetice sunt mijloace prin care firea omenească, ce o purtăm fiecare, participă tot mai mult la forța firii Lui omenești. Căci în eforturile noastre e prezentă și forța din firea omenească a lui Hristos. Pe măsură ce legătura potențială cu Hristos se face mai efectivă, forța Lui devine tot mai mult forța noastră. De aceea, asceza creștină este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului, ea nu e numai o imitare a lui Hristos, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos. Noi suntem uniți cu Hristos încă înainte de învierea mistică, încă în actul mortificării noastre. Nu numai că înviem cu Hristos, ci și murim cu El; sau, nu înviem cu El de nu murim mai întâi cu El.

învierea cu Hristos urmează ca o mortificare în continuare, sau o continuare a morții cu El, nu ca o schimbare de direcție. E adevărat că, în unirea cu Hristos în moarte, prezența Lui nu e atât de vizibilă, dar aceasta ține de faptul că în vreme ce noi murim treptat după

omul cel vechi, şi Hristos moare cu noi, iar moartea este şi o smerenie, ascundere a slavei, Hristos nu se vede în etapa mortificării, ci se crede, fiind prezent în noi în mod ascuns. Iar întemeierea siguranței noastre despre prezența Lui în noi, pe credință și nu pe vedere, vădește din nou caracterul eroic al bazei ascetice.

Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică sfinții părinți Marcu Ascetul și Maxim Mărturisitorul, când spun că Hristos este ființa virtuților. Dacă virtutea înseamnă bărbăție, tărie, iar ființa acestei tării este Hristos, evident că în asceza noastră lucrează forța lui Hristos. În cursul ascezei se suprimă prin stăruință îndelungată deprinderile vicioase și se sădesc în fire deprinderi virtuoase. Și trebuie multă tenacitate pentru a împiedica obișnuința să răsară din nou și pentru a consolida noile deprinderi bune.[7]

Apusenii au reproșat ortodocșilor așa numita concepție fizică despre răscumpărare, adică Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ne-ar mântui prin vărsarea în noi a energiei sale divine, nu

[7] Léonel de Grandmaison S.I., *La religion personelle*, Paris, Gabalda,1927, cap. L'effort ascetique. p. 90-131.

printr-o încordare a noastră de a scăpa de păcat. Mai degrabă însă le putem reproșa lor că nu pretind omului o încordare spirituală în vederea mântuirii. Catolicismul socotește că firea nu s-a corupt prin păcat, deci ajunge o satisfacție a lui Hristos, iar protestanții susțin că mântuirea se face *„sola fide"*. E adevărat că acest efort nu-l face omul singur, cu puterile lui, ci în el e și forța lui Hristos. Dar forța aceasta trebuie să devină forța spirituală și voluntară a noastră, sau să trezească forța noastră pentru a ne mântui de păcat.

Dar asceza e nu numai o fortificare a firii ei și o ridicare pe planul spiritului, unde se realizează unirea mistică cu Dumnezeu. Deci asceza are menirea să ridice pe om nu numai dincolo de păcat, ci și dincolo de stările psihice inferioare, de activitatea confuză ce adeseori e luată drept viață spirituală. Căci unirea mistică cu Dumnezeu spre care vrea să ne ducă asceza, nu stă la bunul plac al oricui, în orice clipă. Ea e cu totul altceva decât stările de vagă afectivitate sau de manifestările unor forțe subliminale dezlănțuite, pe care le poate produce cineva când îi place, printr-o tehnică rapidă, sau care pot veni

peste cineva întâmplător. J. Hausherr spunea: „De fapt misticul sfârşeşte prin a trece dincolo de suferinţă şi de bucurie umană, dincolo de ceea ce se cheamă vulgar, mângâiere şi dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omeneşti pierd din ce în ce mai mult semnificaţia lor originală, pentru a nu mai păstra decât o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoaşterea intelectuală, există şi unul pentru psihologia mistică, când, pentru a vorbi ca Diadoch, unitatea simţurilor duhovniceşti a fost restabilită".[8]

După cum vedem, un autor care nu aparţine creştinismului, confundă astfel de curente de falsă mistică:latura inferioară şi subliminală a psihicului o confundă cu spiritualitatea.

Se face deseori o confuzie între psihicul propriu-zis şi spiritual, confuzie care se prezintă sub două forme inverse: în prima, spiritul este redus la psihic şi aceasta se întâmplă în explicaţiile psihologice ce se dau experienţelor cu adevărat spirituale; în a doua, psihicul e luat, dimpotrivă, drept spiritual şi exemplul cel mai

[8] J. Hausherr, *Les Orientaux conaissent-ils les nuits de Saint Jean de la Croix?*, Orientalie Christiana, Roma, vol. 12, nr. 1-2, 1946, p. 37

vulgar este spiritismul, dar şi alte forme mai complexe ale neo-spiritismului, purced la fel din aceeaşi eroare. în amândouă cazurile, e ignorat spiritualul. Dar, în primul caz el e negat pur şi simplu... pe când în al doilea ne dă iluzia unei false spiritualităţi. Motivul pentru care atâţia oameni se lasă amăgiţi de aceasta iluzie este în fond destul de simplu: unii caută pretinse puteri, adică, sub o formă sau alta, reproducerea de fenomene, mai mult sau mai puţin extraordinare;, alţii se silesc să-şi centreze conştiinţa spre prelungirile inferioare ale individualităţii umane, luându-le drept arătări superioare, numai pentru că aceştia sunt afară de cadoul care închide în general activitatea omului de mijloc, ce se numeşte azi viaţă ordinară, în care nu intervine nici o posibilitate de ordin extracorporal. Ei vor să obţină rezultate sensibile şi prin aceasta cred că au ajuns la o realizare, dar tot ce e cu adevărat spiritual le scapă cu totul, ba nici nu-l pot concepe. Desigur, nu negăm realitatea fenomenelor în chestiune; ele sunt foarte reale şi tocmai de aceea cu atât mai primejdioase. Ceea ce contestăm este valoarea şi folosul lor, mai ales din punct de vedere al unei

dezvoltări spirituale. Dacă ele n-ar comporta decât o pierdere de timp și de eforturi, răul n-ar fi cel mai mare. Dar, în general, cel ce se atașează acestor lucruri, devine pe urmă incapabil de a se elibera și de a trece dincolo de ele, fiind iremediabil deviat, Se cunosc in toate tradițiile orientale, indivizi care, devenind simpli producători de fenomene nu ajung niciodată nici la cea mai redusă spiritualitate. Ba se întâmplă un lucru și mai grav: se poate produce aici un fenomen de dezvoltare *â rebours*, care nu numai că nu aduce nici o achiziție valabilă, ci depărtează de la realitatea spirituală, până ce omul este definitiv scufundat în aceste prelungiri inferioare ale individualității sale, prin care el nu poate intra în contact cu infra-umanul. Situația lui e atunci fără ieșire, sau cel puțin nu mai e decât una, care este dezintegrare totală a ființei conștiente; aceasta echivalează pentru individ cu ceea ce e pentru ansamblul cosmosului văzut disoluția finală.

Trebuie privit cu cea mai mare neîncredere orice apel la subconștient, la instinct, la intuiție infrarațională, la *forța vitalia*, mai mult sau mai puțin definită, într-un cuvânt la toate aceste lucruri vagi și obscure pe care tinde să le exalteze filozofia și psihologia nouă și care duc mai mult sau mai puțin direct la o luare de contact cu stările inferioare. Cu atât mai mult trebuie să ne păzim cu extremă vigilență de tot ce îndeamnă ființa să se afunde, am zice mai exact să se confunde sau chiar să se dizolve într-un fel de conștiință cosmică, în afară de orice transcendență, deci de orice spiritualitate efectivă. Aceasta e ultima consecință a tuturor erorilor antimetafizice pe care le desemnează, sub aspectul lor filosofic, termeni ca: panteism, imanentism și naturalism, lucruri de altfel strâns legate între ele.

Domeniul psihic e un ocean pe care trebuie să-l trecem, evitând toate primejdiile pentru a ajunge la țintă. Dar atunci ce trebuie să zicem de cel ce s-ar arunca chiar în mijlocul oceanului și n-ar avea alta dorință decât să se înece în el? Cei ce comit o astfel de eroare, uită sau ignoră deosebirea dintre apele de jos și apele de sus, în loc de a se ridica spre oceanul de sus, se afundă în abisurile oceanului de jos, și nu se îndoiesc că ceea ce socotesc drept plenitudine a vieții nu e

decât împărăţia morţii şi a disoluţiei fără întoarcere.[9]

Psihicul inferior este lumea intermediară, văzduhul dintre pământ (trup) şi cer (duh), care constituie câmpul de influenţă privilegiat al lui Satan[10]. Subconştientul aparţine şi el acestui domeniu al psihicului inferior.

A trece în această lume a psihicului inferior înseamnă a fi scufundat în lumea unei imanenţe pure. Cu cât cineva a renunţat mai mult la personalitatea sa şi s-a lăsat tras în vâltoarea acestor forţe infra-umane, cu atât e mai îndepărtat de legătura cu transcedenţa, a căzut în robia Babilonului. A ieşi la suprafaţă din aceste ape de jos, a pluti deasupra lor, înseamnă a se ridica la viaţa spirituală care constă din legătura cu transcendenţa divină. Peste apele imanenţei sale calcă cineva ajutându-se de puterile superioare ale sufletului, de raţiune şi voinţă. Omul care se conduce de raţiune şi de voinţă, numai e robul poftei şi al mâniei, al impulsurilor inferioare, ci ascultă de o lege care îl transcende. Iar pentru omul religios această lege este voinţa lui

' Rene Guenon, *La Règne de la Oualité et les Signes des Temps*, Paris, Galiimard, 1945 p. 232 – 235.
[10] *Ibidem*, p. 237.

Dumnezeu. De aceea, omul religios raţional este un om care a călcat peste imanenţa sa şi stă atârnat de transcendenţa divină. El a făcut primul pas spre Dumnezeu. Sfântul Maxim îl numeşte desăvârşit, spunând: „Desăvârşit este cel ce a biruit plăcerea şi durerea prin raţiune".[11] El se află într-o legătură cu Dumnezeu, deşi deocamdată într-o legătură de la distanţă.

Raţiunea obiectivă îl face pe om să se înalţe deasupra sa pentru că ea implică virtutea. Căci, după Sfinţii Părinţi, *omul raţional este tot una cu omul virtuos.* Cineva devine virtuos numai în măsura în care face să domnească în sine raţiunea, numai în măsura în care raţiunea limitează „simţirea". Căci acolo unde este simţirea cârmuită de raţiune, în contemplarea celor văzute, trupul e lipsit de toată plăcerea după fire, neavând simţirea slobodă şi dezvoltată de lanţurile raţiunii, ca să slujească plăcerii, Atunci mintea produce întristarea simţirii sau legea trupului[12], raţionalizându-l. „Orice virtute e însoţită

[11] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, întrebarea 58, Scolia 10, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 314.
[12] „întristarea sufletului este urmarea plăcerii simţurilor, căci prin aceasta se naşte întristarea sufletului. De asemenea întristarea trupului este urmarea plăcerii sufletului, căci bucuria sufletului se face întristarea trupului", Sfântul Ma-

de plăcere şi durere; durere pentru trup care se lipeşte de simţirea dulce şi lină şi plăcerea pentru suflet care se desfată în duh cu raţiunile curăţite de tot, ce cad sub simţuri"[13], spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Virtutea călcând peste simţirea de jos produce şi ea o simţire, dar o simţire pe planul înalt al Duhului, o simţire conformă cu raţiunea. Plăcerea sau simţirea de sus, ce se naşte după oprimarea oricărei plăceri sau simţiri de jos, nu e plăcerea sau simţirea pentru o satisfacţie, pentru o atingere sau o posesiune prezentă, ci pentru nădejdea unor bunuri viitoare. Monahul a dat tot ce a avut, pentru ceea ce încă n-are. E bucuria pentru pierderea suferită.

Paradoxul stării lui de acum e că se bucură tocmai pentru întristarea ce-a pricinuit-o omului natural din sine, sau simţirii obişnuite. în felul acesta, spune Sf. Maxim, se poate omul „bucura pentru ceea ce se întristează, căci întristându-se cu trupul de virtuţile din pricina ostenelilor, se bucură cu sufletul de aceeaşi virtute, privind la frumuseţea celor viitoare ca la ceva prezent"[14], Aceasta e înnoirea de fiecare zi.

Doar în virtute se manifestă tendinţa omului de a se transcende şi prin faptul că biruie nu numai psihicul inferior, ci şi închisoarea *eu*-lui. *Virtutea este o deprindere a omului de a se transcende statornic.* Iar cel ce a dobândit totalitatea virtuţilor, a dobândit deprinderea de a fi pe toată linia şi în orice clipă deasupra şi în afară de sine, întins spre semeni şi spre Dumnezeu. Acela a ieşit din imanenţă, executând necontenit actul prin care se transcende. Dacă spiritualitatea înseamnă contactul necontenit între subiect şi transcendenţă, evident că starea de virtute este o stare de spiritualitate, Această stare de anulare sau părăsire a propriei imanenţe se accentuează în umilinţă şi apoi devine totală iubire, coroana virtuţilor.

Am spus înainte că virtutea este o forţă. Deci, asceza urmărind dobândirea virtuţii, urmăreşte o fortificare a firii. S-ar părea că afirmând acum că virtutea este o depăşire a propriei individualităţi, o uitare a ei, contrazice afirmarea de mai înainte. S. Bulgakov are o

xim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, întrebarea 58, Scolia 3, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p 313.

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 312.

[14] *Ibidem*

afirmare care pare că anulează cu totul ideea: asceza fortifică firea. După el toată asceza are un caracter negativ. „Nu puterea, ci infirmitatea sa o încearcă omul de-a lungul căii spirituale. Umilința în viața spirituală constă nu numai în a avea conștiința păcatului său, ci în a cunoaște și condiția sa de făptură și neantul metafizic, inerent și fundamental... Astfel umilința are două aspecte; unul ascetic și altul ontologic".[15]

Cum se împacă aceste două aspecte, aparent contradictorii ale vieții și deci ale ascezei: fortificare a firii și părăsire a firii proprii?

Tocmai aceasta este marea lumină pe care ne-o descoperă revelația divină. Cel care își pierde sufletul pentru Dumnezeu și-l mântuiește, și cel care vrea să și-l păstreze, și-l pierde. E marea taină exprimată în iubire: cel ce se predă pe sine total semenului, se primește pe sine nemăsurat mai tare și mai fericit. Căci cel ce se predă pe sine nu se predă neantului, ci comuniunii, adică intră în contact cu apele de sus ale unei existențe cu mult mai ample decât poate închide în sine și din ele soarbe o viață ne-

[15] S. Bulgakov, *Le Paradei,* Paris. 1940, p 290.

asemănat mai bogată. întărirea firii e altceva decât învârtoșarea într-o existență egoistă.

Faptul din urmă tocmai slăbește firea. Firea omului e pluripersonală. Se întărește în comuniunea pluripersonală, se întărește prin faptul că se transcende. A se transcende, a se părăsi, a ieși din sine, înseamnă a ieși din temniță la lumină, a uita temnița sa, a-i da foc, pentru adăpostul larg cât lumea sau cât Dumnezeirea, întrucât e părăsire a temniței egoiste. Asceza are caracter negativ, dar întrucât chiar prin această părăsire omul intră în lumea luminii universale, ea e tot ce poate fi mai pozitiv. Necesitatea de a ieși din sine se impune și pătimașului, căci și el tinde după o legătură cu lumea. Dar el nu iese cu adevărat din sine, ci vrea să tragă totul în temnița sa. Cel ce vrea să trăiască după Evanghelie, iese din casa sa definitiv, pentru că o vinde și o dă săracilor; tâlharul iese și el din peștera sa, dar nu din dragoste de oameni, pentru a le împărți tot ceea ce are, ci pentru a se întoarce cu pradă.

E o altă intenție în ieșirea din sine prin virtute și o alta în ieșirea prin patimă. Virtuosul intenționează uitarea definitivă de sine și sluji-

rea lui Dumnezeu şi aproapelui, intenţionează un extaz sincer. Pătimaşul chiar prin ieşirea din lume vrea să captureze cele ale lumii pentru sine. Ieşirea lui e înşelătoare, e o simplă metodă egoistă, sau o ieşire lacomă de înavuţire, o ieşire pentru a lua şi nu pentru a da. Omul virtuos a făcut ceea ce face experienţa unei relaţii vii cu Dumnezeu şi cu semenii. Pătimaşul iese fără să se părăsească şi fără să intre în relaţii adevărate cu alte subiecte. El rămâne tot în lumea sa egoistă, tot în atmosfera sa. El nu riscă o ieşire adevărată o părăsire a lumii sale. Aici din nou se arată forţa virtuţii. Ea nu aduce o fortificare a firii numai prin faptul că o aruncă în lumina largă a vieţii din afara *eu*-lui, ci e ea însăşi un semn de tărie arătat în riscul pe care-l confruntă virtuosul părăsindu-se pe sine cu ceea ce are, fără să se gândească la o regăsire.

Bulgakov desparte umilinţa şi îndrăzneala omului credincios, socotindu-le ca două membre ale unei antinomii, ca două căi complementare.

„Umilinţa ascetică" şi „îndrăzneala creatoare", ascultarea şi responsabilitatea activă, se acordă antinomic în viaţa spirituală, mai mult,

trebuie să existe între ele un anumit echilibru, şi absenţa sau împuţinarea uneia slăbeşte pe cealaltă. Viaţa creştină orientată numai spre umilinţă şi spre ascultare ia un aspect de renunţare budistă la lume, de sclavie spirituală sau de supunere vetero-testamentară sub lege... Dimpotrivă, tendinţa exclusivă spre îndrăzneala personală şi spre profetism, distruge bisericitatea şi provoacă o fragmentare sectară. Antinomie nu înseamnă contradicţie; dimpotrivă, un anumit antinomism în viaţa spirituală e necesar şi fecund.

Precum se pare, la Bulgakov, între smerenie şi îndrăzneală, între uitarea de sine şi fortificarea proprie rămâne o oarecare tensiune, o oarecare opoziţie. Dar în fond între ele este o unitate organică. *Smerenia, cu toată virtutea, este un act de curaj,* prin ea însăşi, tocmai prin riscul total ce-l ia asupră-şi cel ce renunţă la sine, fără a se gândi să se recompenseze din comuniunea cu alţii. E curajul extazului fără plan, e cel mai mare curaj, şi numai acest curaj e cu adevărat **creator de fericire** între oameni; e un curaj plin de tărie, e o îndrăzneală supremă, care fortifică firea.

Şi tocmai pentru că se scoate la largul comuniunii cu lumea subiectelor, virtutea e drumul spre cunoaştere.

Dar progresul nu se face atât de rapid. La început virtutea nu e dragoste şi comuniune adevărată, nu e extaz deplin, ci faptă a unei încordări voluntare spre extaz la recomandarea raţiunii. Numai cu vremea ea progresează la iubire şi prin aceasta la cunoaşterea descoperită mai presus de raţiune. Până atunci ea trebuie să urmeze un drum precis stabilit, în care fiecare etapă îşi are locul ei bine orânduit. Drumul acesta e stabilit pe baza unei ştiinţe precise a modului cum poate fi desăvârşită viaţa sufletească a omului. Despre aceasta ordine a virtuţilor, zice Sfântul Simion Noul Teolog: „Precum nu e cu putinţă să urce cineva într-o odaie de sus fără scară, sau să ajungă în camera în care locuieşte împăratul, fără să fi trecut întâi prin camerele de mai înainte, la fel e cu neputinţă să intre în împărăţia cerurilor acela care n-a străbătut calea virtuţilor, în ordinea ce am arătat-o, căci aceştia umblă în afară de calea virtuţilor, şi

să nu-i amăgească nimeni. Ei se află în rătăcire fără să o simtă deplin".[16]

Faptul că dezvoltarea vieţii sufleteşti e îndrumată de un *canon* şi ţinută de o voinţă statornică pe această linie, eliberează pe om de impulsurile întâmplătoare şi de patimile ce au crescut în el prin neglijenţa lui şi devine stăpân şi maestru al propriei lui vieţi interioare. De aceea, viaţa virtuoasă e o viaţă raţionalistă, e viaţă ce s-a ridicat pe prima treaptă de spiritualitate.

Încet, încet, în aceasta raţiune care a câştigat o domnie deplină asupra impulsurilor şi patimilor, apare şi o simţire a divinului cum îi zice Diadoh şi Maxim Mărturisitorul. O simţire care nu uită de transcendenţa lui Dumnezeu, ci tocmai de aceea e spirituală, pentru că, într-o formă e liberă de orice povară a imanenţei psihice şi biologice, experiază prezenţa divinului, ca realitate transcendentă. E o simţire care nu e sub raţiune şi contrară raţiunii, ci dincolo de raţiune şi conformă ei, am zice o simţire ce sesizează prin străveziul raţiunii, prezenţa divinităţii. „În concepţia creştină cunoaşterea mistică

[16] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuv. 80.*

nu contrazice, nu exclude și nici nu se substituie concepțiunii normale, legico-discursive, ci se suprapune ca o cunoaștere suprarațională, ajutată de harul divin, pe de o parte, și de efortul purificării ascetice pe de altă parte. Logica creștină poate fi socotită supralogică sau suprarațională și nu prelogică și antirațională"[17]. De aceea după purificarea de patimi și dobândirea virtuților, care cere deodată un efort voluntar și unul rațional, omul trebuie să-și exercite rațiunea în cunoașterea rațiunilor lucrurilor create și abia după ce a depășit și această fază, însușindu-și rațiunile lucrurilor create și unificându-le cu rațiunea sa, pătrunde în faza cunoașterii mistice.

Astfel, mistica, situată la capătul final al urcușului ascetic, nu e ceva irațional, ci ceva suprarațional, nu e stare dobândită de pe urma unei debilități a rațiunii sau a unei abdicări a ei de la stăpânirea regiunilor sublimiare, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților ei, după ce a biruit statornic asupra mișcărilor psihice inferioare și a cunoscut mai deplin înțelesurile raționale ale lucrurilor. Dumnezeu este Rațiunea

17 1 (i. Savin. *Curspractic*, p. 10.

supremă, izvorul rațiunilor tuturor lucrurilor și a rațiunii din noi. Omul, ridicându-se în faza mistică, la contemplarea nemijlocită a acestei rațiuni, nu s-a abătut de la rațiunea sa, ci a dezvoltat-o pe aceasta pe linia ei, trecând dincolo de linia de sus a puterilor ei. Cunoașterea suprarațională mistică nu este o cunoaștere extraratională, ci o evidență mai mult decât rațională, datorită nu părăsirii rațiunii, ci unui plus care se adaugă pe linia rațională, la cele mai înalte posibilități ale rațiunii.

Și drumul spre această cunoaștere sau trăire, sau simțire mistică, se duce prin rațiune, depășind limitele ei de sus, dar nu linia ei, nu luciditatea și spiritualitatea pură, asemănătoare ei. Aceasta pentru că e un drum spre transcendență. Dar nu numai prin rațiune se duce drumul spre transcendentă. Desigur, starea de raționalitate naturală încă nu e decât o stație în ținutul transcendenței, e doar un deget întins spre transcendență. De la acest deget întins e încă o cale atât de lungă până la unirea cu transcendența divină! La transcendenta divină se ajunge prin ridicarea nu numai peste imanența psihică și peste rațiune, ci și peste înțele-

gerea simplă superioară rațiunii[18], adică prin ieșirea integrală a omului din sine însuși, sau din funcțiunile facultăților sale naturale[19]. „Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute de El când lucrarea Lui atotdumnezeiască ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea sa naturală din ele. Căci Dumnezeu se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale îndreptată spre Dumnezeu".[20]

E necesară o mutare deplină în transcendența divină. Cum se experiază această stare, nu poate ști decât cel ce are parte de ea. Fapt e că acela are certitudinea limpede că nimic imanent nu se mai mișcă în el, sau el nu se mai mișcă în nimic imanent, ci că numai transcendența lucrează în el, sau el se află cu totul pe țărmul transcendenței. E aci o mare și tainică paradoxie: Mistica creștină e o trăire vie, dar totuși nu are în ea nimic imanent, sau un subiect creat nu mai experiază nimic imanent, ci e plină de experiența exclusivă a transcendenței... Prin faptul că e trăită, transcendența nu e coborâtă în imanență, ci subiectul e înălțat în ea. Acesta e unul din înțelesurile expresiei: Dumnezeu după har.

[18] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, întrebarea 60, trad. pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. III, Ed. Harisma, București, 1994, p. 331.

[19] „Lucrarea naturală din fiecare va înceta atunci când va fi ajuns la granița puterilor în strădania de-a cunoaște pe Dumnezeu", pr. D. Stăniloae, nota 49 la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete gnostice, Suta întâia*, Fil. Rom. Vol. II, Ed. Harisma, București, 1993, p. 305.

[20] Idem, *Cele două sute de capete gnostice, Suta întâia*, cap 47, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom Vol. II, Ed, Harisma, București, 1993, p. 162.

Ridicarea la starea de raționalitate curată a tăiat orice posibilitate de falsă mistică, de fals spiritism, de mistică imanentă de orice simțire. „Cel blând,... face puterile lui naturale să slujească rațiunii spre nașterea virtuții și refuză cu totul să pună lucrarea lor la dispoziția simțirii".[21]

Ridicarea peste raționalitate, fără pășirea liniei sau a duhului de raționalitate, duce la transcendența adevărată și deci la mistica autentică.

[21] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, trad, pr. prof. dr. D. Stăniloae, Fil. Rom. Vol. II, Ed. Harisma, București, 1993, p. 276.

Aceasta e necesară și pentru prima țintă și pentru a doua. De aceea urcușul ascetic are două etape: cea dintâi purifică de patimi, de psihicul afectiv, ducând la nepătimire și la raționalitatea stării virtuoase. Această etapă raționalizează trupul ca să nu se mai lase condus de impulsuri, de efecte, cum spune Sfântul Maxim[22]; cea de a doua purifică chiar și ideile de rațiunile simple ale lucrărilor, ducând la unirea nemijlocită, supra-rațională cu transcendența divină. Aceasta face întâi să plece de la noi pofta și mânia sau „trupul", adică orice simțire, ducând la o *nesimțire*.[23] „De aceea el este cu mintea într-o neîntreruptă mișcare spre Dumnezeu, iar cu simțirea rămâne nemișcat... fiindcă el cunoaște o singură plăcere: unirea sufletului cu Cuvântul"[24] apoi face să moară însăși mintea, obișnuind adică cu o odihnă durabilă toate facultățile naturale ale omului, întreg omul natural, pentru ca să nu mai lucreze decât Dumnezeu în el.

Astfel, asceza este drumul, singurul drum spre regiunea spiritului, ale cărui experiențe nu pot fi exprimate decât analogic, prin cuvintele

[22] *Ibidem*
[23] *Ibidem*
[24] *Ibidem*

experiențelor psihice, a cărui simțire despre unirea cu Dumnezeu e altfel decât simțirea unirii cu forțele sociale sau cosmice. Dacă asceza creștină este un efect îndelungat ce are să urmeze un drum bine stabilit, până la eliberarea firii din diferitele ei robii imanente, evident că ea nu poate fi confundată cu o tehnică artificială și unilaterală, care ar produce cu ușurință prin ea însăși stările de trăire mistică. Asemenea tehnici reușesc doar să dezlănțuie forțele subliminale, care produc stările fals mistice, dar nu sunt în stare să ridice firea la capacitatea legăturii cu transcendența adevărata. Nu stârnirea meșteșugită a unor forțe ce dorm în subconștient, țintă ce poate fi obținută numai prin diferite procedee magice, ci golirea întregului conținut imanent al individualității proprii, ca să se poată umplea de conținutul transcendent al puterilor divine. Golirea de conținutul imanent se realizează prin înfrânare statornică, până la totala anulare a poftei, a mâniei, a tuturor impulsurilor, a tuturor obișnuințelor păcătoase și egoiste. La început li se opune acestora rațiunea rece, mai pe urmă e tăiată și rațiunea și voia proprie prin ascultarea desăvârșită de părintele

duhovnic. Prin aceasta, monahul a început să-și umple ființa cu un conținut transcendental, pe care intenționalitatea generoasă, a virtuții îl accentuează. Dar părintele duhovnic, pe care îl ascultă și semenii cărora le slujește prin virtute, reprezintă în ochii monahului pe Dumnezeu. Conținutul de care se umple el, e încă din această fază impregnat de transcendența divină.

Dar de pe treapta aceasta moral-ascetică, în care transcendența divină îl umple numai prin mijlocirea semenilor săi, monahul se ridică la transcendența divină, pură și directă, în faza vederii tainice a lumii dumnezeiești.

Teozoful Ed. Schure definește pe mistic astfel: „Misticul e deci acela care caută adevărul și divinul în el însuși, printr-o degajare treptată și printr-o veritabilă naștere a sufletului său superior. Când ajunge acolo, după un lung efort, el se scaldă în centrul său incandescent. Atunci el se scufundă și se identifică cu oceanul vieții, care este forța primordială".[25] Nici o transcendență nu apare aici. Oceanul absolut e prelungirea sufletului superior al omului. Tocmai

[25] *Introducere în opera lui Rudolf Steiner*, trad. din lb. *franceză La Mysterechretien el lesmysteres antiques*, Paris, 1908, p. 6.

primejdia înecării în păruta nemărginire a forțelor infra-umane, caută să o evite asceza monahală, tăind orice putere a lor de a-l mai atrage, slăbind cuprinsul ființei umane de orice fel de imanență, de toată puterea ei. La unirea cu Dumnezeu nu se ajunge decât printr-un salt dincolo de granița a tot ce e uman, a tot ce e creat. Dumnezeiescul se coboară în om după ce acesta s-a golit de tot ce e omenesc, pentru a nu mai lăsă nici o putință de confundare a dumnezeiescului cu omenescul.

Golul desăvârșit la care trebuie să ajungă omul prin înfrânare, înainte de a primi pe Dumnezeu, e totuna cu întunericul de care vorbesc misticii creștini, începând cu Dionisie Aeropagitul. Misticul nu progresează treptat de la lumină mai puțină la lumină mai multă, ca și când oceanul absolutului ar sta într-o continuitate cu ființa noastră. Ci întâi ajunge la întunericul total, la stingerea oricărei lumini ce o proiectează în el chipurile lumii și fulgurațiile propriilor facultăți sufletești pentru ca în întunericul suprem, să coboare deodată lumina divină.

De la tensiune spre transcendență, trăită prin rațiunea ce se opune infra-umanului, de la

transcendența amestecată, trăită prin virtute, monahul se ridică la golul său, la întunericul superior oricărei imanențe, pentru ca, într-o ieșire totală din sine, să experieze transcendența exclusivă a lui Dumnezeu ca lumină necreată, dar golul acesta e mai valoros decât orice conținut imanent, el e capacitatea primirii curate a lui Dumnezeu; întunericul acesta e superior luminilor create, e întunericul care poate cuprinde lumina Cuvântului.

Starea aceasta nu e una de indiferență și blazare, ci de întinse brațe spre Dumnezeu. Cel ce a ajuns la granița de sus a făpturii sale, pe vârful lipsit de orice vegetație al imanenței și înconjurat de nemărginirea amețitoare, în care nu e nici un punct vizibil, a desfășurat mai multă tărie decât toți cei din văi, iar faptul că poate sta acolo neclintit, denotă o bărbăție asemănătoare celei a lui Moise și Ilie, urcați singuri unul pe muntele Sinai, celălalt pe muntele Horeb.

Golul realizat de ascetul autentic e vârsta bărbatului desăvârșit. Pe vârful plenitudinii sale de forță, el poate cutremura lumea, înnoind-o.